

Contre certains a priori anthropologiques

Dan Sperber

► **To cite this version:**

Dan Sperber. Contre certains a priori anthropologiques. Edgar Morin, Massimo Piatelli-Palmarini. L'Unité de l'Homme: Invariants Biologiques et Universaux Culturels, Seuil, pp.491-512, 1974. <ijn_00000431>

HAL Id: ijn_00000431

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000431

Submitted on 19 Nov 2003

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Contre certains a priori anthropologiques

Dan Sperber

Si l'anthropologie est l'étude de la spécificité générique de l'homme, il faut bien admettre que les anthropologues sont des gens bizarres. Ils ont en effet consacré un demi-siècle (d'avant la guerre de 1914 à ces dernières années) à tenter de montrer que leur discipline n'avait pas d'objet.

Le relativisme culturel avait pourtant un semblant de rationalité. Les variations culturelles ne correspondent pas significativement à des variations génétiques. Donc, plus les cultures varient, moins elles sont intelligibles en termes d'héritage phylogénétique. Les anthropologues ont entrepris de montrer d'une part que les cultures varient indéfiniment, d'autre part que toutes les activités humaines sont culturellement déterminées, donc que la prétendue nature de l'homme ne le définit en rien, si ce n'est dans son être physique, dans son animalité. La spécificité générique de l'homme serait d'être, de tous les animaux, le moins génériquement spécifié, et l'ethnographie en apporterait la preuve. A voir.

Certes, les ethnographes ont montré qu'il n'est pas d'activité humaine, si humble soit-elle, qui ne soit aménagée, interprétée, souvent de manière méticuleuse, par des règles culturelles. Certes, chaque nouvelle étude donne l'exemple de variations souvent inattendues, parfois insoupçonnées. Mais de combien de variations imaginables, de combien de variations imaginées par les auteurs du siècle dernier a-t-il fallu renoncer à trouver l'exemple? Où sont ces matriarcats, quelle société pratique le mariage de groupe, pourquoi ces chasseurs ne parlent-ils pas une langue aussi primitive que leur technologie? Ou, pour prendre un cas plus récent et plus net encore, pourquoi, parmi les sociétés qui différencient terminologiquement les deux cousines croisées : la fille de la sœur du père et la fille du frère de la mère, un grand nombre d'entre elles désignent du même terme cette dernière et l'épouse (et, du même coup, le frère de la mère du même terme que le beau-père); tandis qu'aucune ne désigne du même terme la fille de la sœur du père et l'épouse, ni la sœur du père et la belle-mère?

Ou encore prenez cette société que décrit le P^r Möllberg : «Au-dessus des prêtres-gouverneurs, était le Roi. Sa puissance montait avec la lune : d'abord invisible, voilà qu'il commençait à se montrer quand paraissait le croissant, conférait les menues dignités. [...] Enfin la pleine lune faisait de lui le vrai Roi, le maître de la vie et de la mort. Alors, peint ou doré [...], paré du trésor royal, couché sur un lit élevé, il recevait les lavages sacrés, les bénédictions des prêtres. Il rendait la justice, faisait distribuer les vivres au peuple, adressait aux astres la prière solennelle du royaume.

La lune commençait à diminuer : il se cloîtrait dans le palais. Quand enfin venait l'époque des nuits sans lune, nul n'avait plus le droit de lui parler. Son nom, par tout le royaume, était interdit. Supprimé! Le jour lui était refusé. Caché dans l'obscurité, même pour la reine, il perdait les prérogatives royales. Ne donnait plus d'ordres. Ne recevait, ni n'envoyait de présents. Ne conservait de sa condition que cette réclusion sacrée. Dans le peuple entier, récoltes, mariages, naissances étaient liés à ces événements.

Les enfants nés pendant les jours sans lune étaient tués à leur naissance» (Malraux, n° 18, p. 42, 43 [*Les numéros entre parenthèses renvoient à la bibliographie en fin d'article*]),

Quiconque a une certaine expérience de la littérature ethnographique sait de quels modèles cette description s'inspire, et il sait qu'elle est invraisemblable hors de l'imagination d'un écrivain. Pourquoi en irait-il ainsi si les cultures variaient bien indéfiniment?

Un ethnologue qui aborde un nouveau terrain sait à bien des égards à quoi s'attendre. Selon Murdock, il trouvera en tout cas (liste incomplète selon l'auteur lui-même) :

«... les sports athlétiques, les ornements corporels, le calendrier, l'entraînement à la propreté, l'organisation communautaire, la cuisine, le travail coopératif, la cosmologie, courtiser, la danse, les arts décoratifs, la divination, la division du travail, l'interprétation des rêves, l'éducation, la scatologie, l'éthique, l'ethnobotanique, l'étiquette, la guérison, la famille, l'art de faire le feu, le folklore, les tabous alimentaires, les rites funéraires, les jeux, les gestes, les échanges de dons, le gouvernement, les salutations, les styles de coiffure, l'hospitalité, la construction de maisons, l'hygiène, les tabous de l'inceste, les règles d'héritage, les plaisanteries, les groupes de parenté, les nomenclatures de parenté, le langage, la chance, les superstitions, la magie, le mariage, les heures pour les repas, la médecine, la modestie concernant les fonctions naturelles, les rites funéraires, la musique, la mythologie, les nombres, l'obstétrique, les sanctions pénales, les noms personnels, une politique démographique, les soins postnatals, les usages concernant la grossesse, les droits de propriété, la propitiation des êtres surnaturels, les coutumes de puberté, les rites religieux, les règles de résidence, les restrictions sexuelles, le concept de l'âme, la différenciation de statuts, la chirurgie, la fabrication d'instruments, le commerce, les visites, le sevrage, et le contrôle du temps» (Murdock, n° 19, p. 89). Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que la culture est un phénomène unique, «indépendant des lois de la biologie et de la psychologie».

L'image qui se dégage de la littérature ethnographique accumulée n'est donc pas du tout celle d'une variabilité indéfinie, mais bien plutôt celle de variations extrêmement élaborées à l'intérieur d'un éventail qui semble arbitrairement restreint. Lorsqu'ils abordent le problème ainsi posé, les tenants du relativisme culturel affirment que la variabilité serait limitée par deux types de facteurs, historiques d'une part, écologiques de l'autre. Il ne fait pas de doute, en effet, que chaque culture est tributaire de celles qui l'ont précédée et de celles qui l'entourent; pas de doute non plus que chaque culture doit être compatible avec la survie du groupe humain qui l'adopte. Mais, que ces truismes puissent totalement ou même essentiellement expliquer les limites de la variabilité culturelle telles qu'on les observe, voilà une pure pétition de principe. Le fait est que la variabilité culturelle a des limites étroites; qu'on ne dispose d'aucune théorie, si vague fût-elle, de ces limites, et qu'il n'y a donc aucune raison de poser *a priori* que cette théorie à faire ne mettra en jeu que des facteurs anthropologiquement contingents.

Pour le relativisme culturel, il ne saurait y avoir de facteurs proprement anthropologiques : la nature humaine n'existe pas, si ce n'est comme objet de l'anthropologie physique. En quoi le relativisme culturel ressemble fort au behaviourisme, auquel on ne s'étonnera pas de le trouver associé. Par exemple, chez Linton, pour qui «la pensée n'est pas moins une question d'arcs réflexes que le clignement des yeux. Elle est basée sur une combinaison de réflexes non conditionnés et conditionnés et sur la sélection et l'orientation des stimuli» (Linton, n° 14, p. 65), et il est donc très probable que «les différences entre les mentalités animales et humaines sont purement quantitatives» (*ibid.*, p. 68). Ce qui revient à dire que l'homme n'a pas de nature spécifique, mais qu'il est seulement, de tous les animaux, le plus sensible au conditionnement.

Dans leur acharnement à établir un mélange d'*a priori* et de banalités, les tenants du relativisme culturel ont eu cependant le mérite de rendre manifestes non pas des variations

culturelles indéfinies, mais une variabilité systématique dont ils multiplient les exemples sans en percevoir la portée.

On me permettra ici une petite fable irrévérencieuse : les tenants du relativisme culturel creusaient un terrain de fouilles paléontologiques. Ils trouvaient bien des ossements, mais ils n'y voyaient que des pierres et les jetaient derrière eux. Vint à passer Lévi-Strauss qui, après avoir déterré un osselet pour faire comme tout le monde, reconnut la nature de ces prétendues pierres et reconstitua un squelette de brontosaurus. On appréciera d'autant mieux son génie lorsqu'on saura qu'il s'agissait en fait des restes d'un ichtyosaure, d'un diplodocus et de deux ou trois dinothériums.

Avec Lévi-Strauss, donc, tout change. Non qu'il ait été le seul ou le premier à percevoir les régularités sous les variations (même les relativistes n'étaient pas si bornés); non qu'il ait su vraiment l'expliquer (et ce n'est pas demain qu'on y parviendra); mais parce qu'il a compris et fait comprendre que les variantes accumulées par l'ethnographie n'étaient que le matériau de l'anthropologie; que l'objet en était la variabilité, et que le caractère systématique de cette dernière renvoyait, pour une part au moins, aux potentialités et aux contraintes de l'esprit humain tel qu'il est phylogénétiquement déterminé.

Retour, donc, à la notion de nature humaine. Lévi-Strauss précise qu'il n'entend pas désigner par cette notion «un empilage de structures toutes montées et immuables, mais des matrices à partir desquelles s'engendrent des structures qui relèvent toutes d'un même ensemble, sans devoir rester identiques au cours de l'existence individuelle depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte, ni, pour ce qui est des sociétés humaines, en tout temps et en tout lieu» (n° 13, p. 561).

Soit des matrices universelles qui sous-tendent des manifestations variables. Jusque-là, on ne peut qu'être d'accord, mais on aimerait en savoir plus. Combien y a-t-il de matrices? Sont-elles spécialisées et sous-tendent-elles chacune un champ ou un type d'activité intellectuelle, ou bien concourent-elles toutes à l'engendrement de chaque structure? Quelles sont leurs propriétés spécifiques? Etc. Lévi-Strauss ne répond à aucune de ces questions; mais, par son silence même et par le tour général de ses recherches, il indique tout au moins la direction dans laquelle il faut chercher.

Son adhésion réitérée à la linguistique structurale donne une première indication. Pour les structuralistes, le langage suppose essentiellement deux opérations : la combinaison et la sélection qui déterminent deux axes, syntagmatique et paradigmatic, sur lesquels tout s'articule; qui sous-tendent deux tropes : la métaphore et la métonymie; qui sont liées l'une à la compatibilité, l'autre à l'opposition, etc. Ces deux opérations fondamentales ne sont pas spécifiques au langage, mais relèvent bien plutôt d'un dispositif intellectuel non spécialisé. Dans la conception structuraliste, le langage ne se voit pas affecté d'un dispositif inné propre (sinon l'appareil phonatoire); il se suffit des opérations intellectuelles les plus générales.

De même, chez Lévi-Strauss, il n'est jamais question de dispositif inné spécialisé, ni pour la parenté, ni pour l'art, ni pour le rituel, ni pour la mythologie, ni même pour le symbolisme. Tout tourne autour de l'opposition entre le continu et le discontinu, la tendance aux classifications binaires, les opérations de combinaison, de sélection, de symétrie et d'inversion.

Les structures particulières ne sont jamais préformées dans l'esprit; elles sont le produit d'une combinatoire qui établit entre elles des rapports de transformation. J'ai tenté de montrer dans un travail antérieur (Sperber, n° 22) que cette notion de transformation (sans rapport particulier avec la notion chomskyenne — faut-il le préciser) ne relevait pas d'une justification méthodologique, contrairement à ce que Lévi-Strauss semblait penser, mais constituait au mieux une hypothèse théorique très improbable par sa généralité même, et qui manquait à ce jour de confirmation empirique.

Ainsi la position de Lévi-Strauss relève-t-elle pour une grande part d'un nouvel *a priori*, méthodologique en apparence, théorique en fait. Méthodologique si l'on y voit seulement un légitime souci de limiter les hypothèses sur la nature humaine au minimum nécessaire et suffisant pour rendre compte de ce qu'elle détermine; d'éviter en tout cas d'enrichir ces hypothèses au détriment de toute plausibilité. Théorique si l'on veut bien se rendre compte que la part des mécanismes universels dans la détermination des phénomènes culturels est une question empirique non résolue; que, par voie de conséquence, nous ne sommes aucunement à même de circonscrire la complexité nécessaire et suffisante de ces mécanismes; et qu'enfin une structure hypothétique ne serait implausible que si elle impliquait l'impossibilité de phénomènes dont l'existence serait attestée ou du moins vraisemblable.

L'*a priori* théorique de Lévi-Strauss a sans doute sa source dans une certaine conception du rapport entre l'inné et l'acquis. Ce rapport donne lieu à quatre confusions qui sont toutes commises par les relativistes culturels, tandis que Lévi-Strauss (comme dans une large mesure Piaget) ne se laisse aller qu'à la quatrième. La première confusion consiste à croire qu'«inné» peut qualifier des organes ou des comportements, alors qu'à strictement parler seule une information est génétiquement transmise. La seconde confusion consiste à croire que l'inné et l'acquis sont mutuellement exclusifs alors qu'ils ne sont opposés que comme concepts. La troisième confusion consiste à croire qu'il en est de l'acquisition comme de l'acquis, alors que l'acquisition suppose toujours un dispositif qui, s'il est lui-même acquis, en suppose un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que le principe même de l'acquisition se trouve nécessairement dans un dispositif génétiquement déterminé.

La quatrième confusion enfin — la seule que commettent systématiquement les structuralistes — consiste à croire que la part de l'inné et la part de l'acquis varient nécessairement en proportion inverse. Si tel était le cas, l'homme, chez qui la part d'acquis est considérablement plus grande que celle d'aucune autre espèce animale, n'aurait corrélativement qu'une part d'inné négligeable. Mais, puisque l'acquisition — l'acquisition systématique et adaptée s'entend — suppose en fait des mécanismes innés supplémentaires, il est beaucoup plus raisonnable de penser que l'inné et l'acquis varient proportionnellement et que, par conséquent, la richesse extraordinaire de l'acquis humain suppose non pas une indigence mais au contraire une richesse comparable de la nature humaine.

Cohérents avec eux-mêmes — avec l'idée d'un développement inverse de l'inné et de l'acquis —, les structuralistes ne prêtent à l'esprit humain que les aptitudes les plus générales, générales dans leur forme, générales dans leur champ d'application. Pas de préprogrammation à certaines tâches d'acquisition spécifiques, et par conséquent pas de dispositif d'apprentissage spécialisé. En quoi leurs vues se heurtent à deux types au moins de considérations empiriques.

Les premières concernent la disparité entre l'expérience et le savoir. Le problème est aujourd'hui bien compris en ce qui concerne le langage. Premièrement, chaque enfant construit sa grammaire à partir de données fragmentaires et, pour une large part, défectueuses. Deuxièmement, ces données «expérimentales» — les phrases entendues — sont essentiellement différentes de sujet à sujet à l'intérieur même du groupe dialectal. Or, à partir de ces données disparates, les grammaires construites sont complètes et essentiellement similaires entre elles. Comment rendre compte de ces faits à moins de postuler une structure spécialisée phylogénétiquement déterminée, que l'expérience active et complète?

Le langage constitue à cet égard un phénomène particulièrement net, mais non pas une exception. La vie sociale sous tous ses aspects suppose l'apprentissage d'un nombre considérable de règles dont une très petite partie seulement est explicitée et directement enseignée. Quelques-unes seulement des situations que chacun rencontre sont stéréotypées. En dépit de ses expériences fragmentaires et disparates, chacun des membres d'une même culture ou sous-culture intériorise des schèmes d'évaluation et d'anticipation essentiellement

semblables. La part commune de ses schèmes fait tellement partie de la vie quotidienne de chacun que seules les différences sont l'objet d'une véritable attention.

Or, les structures innées dont les structuralistes seraient prêts à concéder l'existence sont d'une telle généralité, pour ne pas dire d'un tel vague, que chaque individu pourrait construire à partir de son expérience fragmentaire les schèmes les plus divers et, *a fortiori*, aucune similarité interindividuelle ne saurait être anticipée.

Comme l'écrit Chomsky : «Nous devons postuler une structure innée qui soit suffisamment riche pour rendre compte de la disparité entre expérience et connaissance, qui puisse rendre compte de la construction des grammaires génératives empiriquement justifiées dans les limites données de temps et d'accès aux faits. En même temps, cette structure mentale innée que nous postulons ne doit pas être riche et restrictive au point d'exclure certaines langues connues. Il y a, en d'autres termes, une limite supérieure et une limite inférieure au degré et au caractère exact de complexité de la structure mentale innée que l'on peut postuler. La situation est suffisamment obscure pour laisser le champ libre à toutes les opinions sur la vraie nature de cette structure mentale innée qui rend possible l'acquisition du langage. Il me semble, cependant, que c'est sans aucun doute là une question empirique qui peut être résolue dans la perspective que je viens d'esquisser.

«Mon sentiment en la matière est que le vrai problème de demain sera de découvrir une hypothèse concernant la structure innée qui soit suffisamment riche, et non pas de trouver une hypothèse suffisamment simple et élémentaire pour être 'plausible'» (Chomsky, n° 3, p. 117). Ce point de vue vaut aussi bien pour tous les phénomènes culturels qui relèvent d'une anthropologie cognitive, et pour les mêmes raisons.

Les secondes considérations portent non plus sur la richesse, mais sur la spécialisation des dispositifs phylogénétiquement déterminés dont il faut supposer l'existence. Dans la conception de Piaget et de ses élèves telle que la rappelle Fodor, et avec quelques réserves qui sont assez bien connues pour qu'il soit inutile de les rappeler ici, «les opérations permettant un certain type de calcul ou de raisonnement sont ou bien disponibles ou bien absentes dans tous les domaines à un moment donné du développement. A un moment donné les concepts de l'enfant ou bien sont concrets, ou bien ne le sont pas; les opérations booléennes ou bien sont présentes, ou bien sont absentes. Un enfant a, ou bien n'a pas, des opérations 'réversibles'» (Fodor, n° 5, p. 92).

Cependant, l'aptitude à utiliser ces schémas mentaux varie radicalement selon le type d'information et le mode de traitement. «Par exemple, personne ne peut aujourd'hui rationnellement douter de la puissance formelle des mécanismes qui sous-tendent l'acquisition de la syntaxe. Ce qui est frappant, c'est que l'enfant qui exploite ces mécanismes d'acquisition du langage, apparemment ne dispose pas de systèmes dont la puissance serait analogue pour le traitement des problèmes généraux (par exemple, pour accomplir des tests avec des blocs de Vygotsky). On pourrait sans doute faire des remarques essentiellement similaires sur la puissance et la spécificité des procédures de calcul qui sous-tendent l'ontogenèse de l'orientation spatiale, de la reconnaissance des visages, de la locomotion, de la perception de la profondeur, de la constance des objets, etc.» (*ibid.*). Les exemples ne manquent pas, qui montrent que des schémas mentaux opèrent dans certains domaines et sont totalement absents dans d'autres où pourtant leur utilité ne semblerait pas moindre. On notera en passant que, si tel n'était pas le cas, et si en particulier les schémas dont l'utilisation reste en fait inconsciente pouvaient être consciemment utilisés, la tâche de la psychologie s'en trouverait ridiculement simplifiée. Ces considérations indiquent pour le moins que l'hypothèse de dispositifs mentaux spécialisés n'a rien d'in vraisemblable ou d'exorbitant et ne saurait être rejetée *a priori*.

Les schémas mentaux universels dont Lévi-Strauss a développé l'hypothèse (règles booléennes de classification et «transformations» plus ou moins mal définies) sont donc deux

fois trop généraux : trop généraux pour rendre compte de la disparité entre l'expérience et le savoir (l'expérience fragmentaire reste compatible avec les modèles les plus divergents), trop généraux pour rendre compte de la disparité des aptitudes spécifiques (les schèmes unitaires s'appliquent sans discrimination aux expériences les plus divergentes).

Ainsi, la position de Lévi-Strauss s'oppose à celle des relativistes parce qu'elle rend à la nature humaine le rôle qu'on lui avait ôté; mais elle s'y apparente en ceci que, pour lui comme pour eux, c'est toujours d'une nature humaine minimale qu'il s'agit. Or, de même que les behaviouristes n'ont jamais expliqué par quel miracle un paquet d'arcs réflexes déterminerait notre comportement, de même on voit mal ce qui permet de penser qu'un esprit humain aussi démuné aurait été capable de s'emparer du monde. Lévi-Strauss a brisé le cercle étroit du relativisme culturel, mais, si l'on s'en tenait à cette conception — que d'ailleurs il n'a jamais présentée comme définitive —, on se retrouverait vite enfermé dans un cercle à peine plus large.

En partie sous l'influence de Lévi-Strauss et de Chomsky, la notion d'universaux est redevenue respectable en anthropologie. Quelques recherches ont été menées avec des résultats encourageants. Je voudrais en donner deux exemples et envisager certains des problèmes qui se posent aujourd'hui.

La première recherche porte sur le vocabulaire des couleurs. On sait que le vocabulaire des couleurs était devenu l'exemple bateau des tenants du relativisme linguistique et culturel. Ainsi Hjelmslev écrit : «Derrière les paradigmes qui, dans les différentes langues, sont formés par les désignations de couleurs, nous pouvons, par soustraction des différences, dégager ce continuum amorphe : le spectre des couleurs dans lequel chaque langue établit arbitrairement ses frontières» (Hjelmslev, n° 8, p. 52). On trouvera des citations analogues dans Berlin et Kay (n° 1, p. 159, 160). Cette conception était si bien devenue un article de foi que d'importantes recherches antérieures, en particulier celles de Magnus (n° 17), tendant à montrer l'existence d'universaux en ce domaine, étaient tombées dans un oubli quasi total (cf. Berlin et Kay, *op. cit.*, p. 134-151).

Vient l'étude de Brent Berlin et Paul Kay. Ceux-ci considèrent les termes fondamentaux de couleurs définis comme :

1. mono-lexémiques (bleu, vert, mais pas bleu-vert);
2. du plus haut niveau taxinomique (rouge, mais pas écarlate, sous-catégorie de rouge);
3. applicables à toutes les classes d'objets (brun, mais pas alezan, réservé aux chevaux);
4. «psychologiquement saillants», excluant par là des termes comme ocre, pétrole,

blanchâtre. Leurs matériaux portent sur 98 langues, parmi lesquelles 20 étudiées expérimentalement. On peut critiquer l'insuffisance des critères et des procédures, mais leur imperfection n'explique guère la quasi-perfection des résultats que voici :

Il y a au maximum onze termes fondamentaux. Ces onze termes correspondent à onze points focaux sur le solide des couleurs, dont la localisation ne varie pas plus entre locuteurs de la même langue qu'entre locuteurs de langues différentes. Ces onze points focaux universels correspondent à : blanc, noir, rouge, vert, jaune, bleu, brun, violet, rose, orange et gris. Toutes les langues ont au moins deux termes, pour le blanc et le noir. Si elles en ont trois, le troisième est le rouge. Le quatrième est soit le vert, soit le jaune. Si elles ont cinq termes, elles ont et le vert, et le jaune. Le bleu apparaît dans les langues à six termes, le brun avec le septième terme. Enfin, dans les langues ayant entre huit et onze termes, on trouve diverses combinaisons du violet, du rose, de l'orange et du gris.

Ces faits permettent aux auteurs de conclure qu'«il existe de manière universelle pour les êtres humains onze catégories perceptuelles fondamentales de couleurs, qui servent de référents psychophysiques pour au maximum onze termes fondamentaux de couleurs dans toutes les langues. Deuxièmement, dans l'histoire d'une langue donnée, le codage des

catégories perceptuelles dans les termes de couleurs fondamentaux suit un ordre partiel donné» (*op. cit.*, p. 104).

On laissera de côté les conclusions évolutionnistes intéressantes, mais hors de notre propos. On remarquera, en revanche, que :

1. les résultats de Berlin et Kay vont tout à fait à l'encontre du relativisme culturel puisque la classification des couleurs dans chaque culture suit un schéma universel;

2. ces résultats vont aussi à l'encontre des deux hypothèses structuralistes concevables en ce domaine. Le structuraliste pourrait considérer que la couleur est l'exemple idéal d'un continu sur lequel l'esprit humain impose arbitrairement une organisation discontinue (cf. la citation de Hjelmslev, *supra*), donc variable de culture à culture comme dans l'hypothèse relativiste. Il pourrait aussi à l'inverse supposer que, face au problème que pose la continuité des couleurs, l'esprit humain établit des écarts maximaux, ce qui est le cas pour les trois premières couleurs : noir, blanc et rouge, mais ne semble plus l'être au-delà. En tout état de cause, cette hypothèse ne rendrait jamais compte du seuil observé à onze couleurs fondamentales. De surcroît, le structuraliste devrait s'attendre à une division du solide des couleurs en termes de traits définissant des régions du solide, et non de points focaux bien déterminés, entourés chacun d'une aire dont les contours sont mal définis. Comme les auteurs le remarquent, «il est possible que la procédure de *storage* primaire du cerveau pour la référence physique des catégories de couleurs concerne des points (ou de très petits volumes) du solide des couleurs plutôt que des volumes étendus. Des processus secondaires, moins marqués et moins homogènes intersubjectivement, pourraient alors rendre compte de l'extension de la référence à des points du solide des couleurs qui ne sont pas équivalents au point focal ou qui n'y sont pas inclus. Les théories formelles actuelles de la définition lexicale ne sont pas à même de traiter de manière naturelle un pareil phénomène. Si les résultats empiriques de ce genre devaient s'accumuler, les théories de la définition lexicale fondées sur des fonctions booléennes simples devraient être révisées en faveur de formalismes plus puissants» (*op. cit.*, p. 13). Or l'organisation booléenne des systèmes catégoriels fait l'objet d'une des seules hypothèses structuralistes bien définies.

Les auteurs, qui s'interrogent plutôt favorablement sur une hypothèse structuraliste du second type envisagé et qui esquissent un parallèle avec le travail de Jakobson et Halle (n° 9) sur les univer-saux phonétiques, doivent néanmoins conclure : «Peut-être avons-nous ici, dans le domaine de la sémantique, une découverte analogue à certains phénomènes récemment notés dans le domaine de la syntaxe et dans celui de la phonologie. Chomsky (n° 2) et Lenneberg (n° 12) ont soutenu que la complexité de la structure du langage, plus certaines limitations connues de la neurophysiologie humaine, impliquent que le langage ne peut pas être considéré simplement comme une manifestation d'une intelligence générale. Il faut plutôt y reconnaître une aptitude générique et, en fin de compte, basée sur des structures biomorphologiques propres à l'espèce» (*ibid.*, p. 109).

Rien ne permet d'affirmer absolument que le schème établi (et qu'il faudra sûrement réviser) s'applique au seul champ des couleurs; en revanche, on ne risque guère de se tromper en disant, d'une part, qu'il ne saurait concerner que certains champs sémantiques particuliers, et, d'autre part, qu'il n'est pas uniquement déterminé par des structures mentales dont la logique serait toute générale.

Le deuxième exemple de recherches actuelles que j'évoquerai concerne les terminologies de parenté. Les termes de parenté ont des connotations sociologiques tenues à juste titre comme essentielles. Ils n'en désignent pas moins chacun un ensemble de relations généalogiques. L'ensemble des relations généalogiques est infini. L'ensemble des termes de parenté dans une culture donnée est limité, quelques dizaines au plus. On peut considérer que le problème est d'appliquer l'ensemble infini des relations de parenté sur l'ensemble fini des

termes. Une procédure possible, qui remonte à Kroeber (n° 11) mais qui a été fortement développée depuis les années cinquante sous le nom d'analyse componentielle, consiste à diviser l'ensemble des relations au moyen de traits et de considérer les termes comme des produits booléens de traits.

Lounsbury (n° 15) propose une nouvelle analyse. L'ensemble des relations généalogiques serait appliqué sur un de ses sous-ensembles finis, lequel serait appliqué sur l'ensemble des termes. Cette seconde application se fait en termes de traits. Mais la première application fait appel à tout un petit nombre de règles de ré-écriture (en partie différentes, selon les terminologies) qui permettent de réduire toutes les relations généalogiques à un petit sous-ensemble fini. Pour le détail, qu'il serait fastidieux d'exposer ici, je renvoie à Lounsbury. Qu'il suffise de dire, premièrement, que ce type d'analyse se révèle universellement efficace et permet des généralisations impossibles dans l'analyse componentielle; deuxièmement, que les règles utilisées et les généralisations qu'elles expriment sont d'un type tout particulier, étroitement lié au type d'informations auxquelles elles s'appliquent (alors que l'analyse componentielle, elle, n'est en aucune façon liée à un champ sémantique particulier).

Lounsbury tire de son analyse des conclusions sociologiques qui me semblent douteuses. Il laisse de côté, en revanche, les conclusions anthropologiques et plus spécialement sémantiques qui me paraissent les plus intéressantes. Son travail suggère notamment une hypothèse importante sur la limite externe de la composante sémantique des grammaires.

Dans tous les travaux sémantiques, qu'ils relèvent de la linguistique structurale, de la grammaire générative «standard» ou de la sémantique générative, on tient pour acquis que la sémantique linguistique devrait décrire intégralement le sens intrinsèque tel qu'il est défini par les intuitions de paraphrase et d'analyticité. Or les règles dégagées par Lounsbury sont d'un format tel (si spécifique à leur objet particulier) qu'elles ne sauraient prendre place dans une sémantique générale homogène. Ce qui suggère l'hypothèse suivante : la composante sémantique de la grammaire (distincte ou non de la syntaxe) ne décrirait que partiellement, dans certains cas au moins, le sens intrinsèque des phrases. Le complément serait apporté par des dispositifs spécifiques liés à des champs sémantiques particuliers. Pour donner un exemple : des deux sens de «oncle» en français, à savoir «frère du père ou de la mère», et «époux de la sœur du père ou de la mère», seul le premier relèverait intégralement de la compétence linguistique strictement entendue. Le second serait dérivé par une règle générale en français qui étend (sous certaines conditions) les termes consanguins aux alliés. Ainsi, des deux phrases : «Le frère de mon père est mon oncle» et «le mari de ma tante est mon oncle», toutes les deux analytiques, seule la première serait définie comme telle par la grammaire, tandis que l'analyticité de la seconde serait donnée par un dispositif sémantique particulier.

Le travail sur les champs sémantiques n'est pas nouveau et a toujours intéressé les structuralistes. Mais, vu leurs hypothèses de départ, ils n'envisageaient pour tous les champs qu'un seul et même type de logique componentielle. L'exemple concernant les couleurs et, plus nettement encore, celui qui a trait aux termes de parenté, montrent le côté restrictif de cet *a priori*. Ce deuxième exemple permet en outre de donner une portée plus concrète à cette remarque de Chomsky : «Il paraît évident que, dans tout système linguistique donné, les entrées lexicales entretiennent des relations sémantiques intrinsèques, bien plus systématiques que ce que nous avons dit jusqu'ici ne le suggère. Nous pourrions employer le terme de propriétés de champ pour désigner ces aspects indéniablement importants, quoique peu clairs, de la théorie sémantique descriptive. Considérez, par exemple, les adjectifs mutuellement exclusifs dans un domaine référentiel, par exemple les termes de couleurs. De tels ensembles antinomiques (cf. Katz, n° 10) fournissent un exemple simple de propriétés de champ qui ne peuvent être décrites naturellement en termes d'entrées lexicales séparées, bien qu'elles jouent manifestement un rôle dans l'interprétation sémantique» (Chomsky, n° 2, p. 160).

Ces recherches nouvelles, stimulantes certes, laissent cependant insatisfait. Il semble que leurs auteurs, en renonçant aux *a priori* généraux, aient du même coup renoncé aux hypothèses générales sur les structures mentales humaines, et aient fait porter tous leurs efforts sur des cas limités et exemplaires sans doute, mais exemplaires de quoi?

L'esprit humain est une machine complexe que l'on ne pourra décrire qu'à condition d'y distinguer des dispositifs généraux autonomes comme la compétence linguistique. La démarche de Lévi-Strauss s'arrête devant cette étape nécessaire. Les études sur des universaux parcellaires la contournent sans la franchir.

Une des difficultés qu'éprouvent les anthropologues à aborder la définition de dispositifs mentaux autonomes provient, je pense, du type de matériaux qu'ils traitent : à savoir des observations de comportement, d'une part, et des textes, d'autre part (avec les deux tendances behaviouristes et sémiologistes liées à ces deux types de matériaux). Or, si parfois dans ces matériaux-là certaines structures se dégagent, rien ne permet de manière générale d'affirmer que les propriétés analysées sont essentielles et non contingentes, qu'elles renvoient à un dispositif constitutif sous-jacent. Pour beaucoup d'anthropologues, la question est sans portée ou même «métaphysique» (voir la position de Leach à cet égard, discutée dans Sperber, n° 21, p. 132-140). Ce qui me paraît «métaphysique» au contraire, c'est de se satisfaire d'analyses structurales sans même envisager que l'agencement établi soit le produit d'un dispositif concret.

A cet égard, je voudrais suggérer qu'il est un type de données que les anthropologues ignorent ou refusent d'utiliser, et sans lequel des hypothèses sur l'autonomie de dispositifs mentaux sont généralement impossibles. Je veux parler des données d'intuition. L'étude du langage, on le sait, repose sur des intuitions de sens et de grammaticalité. Il n'est pas exagéré de dire que, pour une très large part, la description d'une langue ne fait rien d'autre qu'explicitier ces intuitions. Or nos intuitions systématiques ne se bornent pas au domaine du langage. C'est un pur postulat de principe que d'affirmer que les faits d'humour, d'esthétique, de bonnes manières, par exemple, peuvent être délimités par des critères de comportement ou d'analyse textuelle. La vérité est que ces ensembles de faits sont définis intuitivement. On dira peut-être que les intuitions en ces domaines sont beaucoup trop incertaines et variables pour constituer des faits. Cette objection me semble erronée en principe et en fait. En principe, parce qu'il n'y a aucune raison de considérer que des faits dont la délimitation est floue ne méritent pas d'être étudiés. En fait, parce que, comme on l'a déjà dit, l'attention se porte plus sur les différences marginales d'intuition que sur leur base commune, sans laquelle les différences mêmes ne seraient pas conçues comme telles.

Les faits d'intuition sont d'ailleurs utilisés sans cesse par ceux même qui prétendent les bannir et qui se contentent en fait de les traiter sans rigueur. Que l'on pense par exemple à la manière dont les ethnographes traduisent les catégories des sociétés qu'ils étudient — faits de sens donc d'intuition — soit avec de maigres critères distributionnels, soit le plus souvent sans critères du tout.

Lorsqu'il y a des intuitions systématiques — par exemple celles que révèlent les travaux de Goffman (n° 6, etc.) sur la vie quotidienne, de Grice (n° 7) sur la conversation, de Searle (n° 20) sur les actes de paroles, les travaux sur le symbolisme effectués avec mes collègues du laboratoire d'ethnologie de Nanterre (Sperber, n° 23) —, c'est qu'il y a des schèmes mentaux qui les sous-tendent, et décrire ces schèmes ou expliciter ces intuitions ne font qu'un. Ces schèmes à leur tour permettent de définir certaines propriétés que toute théorie de l'esprit humain devra nécessairement incorporer. Je ne vois pas, à cet égard, ni comment on pourrait, ni pourquoi on devrait se passer des faits d'intuition.

Cependant, réadmettre les faits d'intuition n'ira pas sans conséquences graves pour le développement de l'anthropologie. Leur rejet, en effet, est profondément lié à la pratique

actuelle des anthropologues. L'anthropologue utilise presque exclusivement des données recueillies par lui-même ou par des collègues au cours de séjours dépassant rarement deux ans dans des sociétés très différentes de celle du chercheur. Dans ces conditions, l'ethnologue pourrait présenter des intuitions sur des faits mais pas des faits d'intuition, seuls ethnographiquement pertinents. Il faut une tout autre familiarité avec une culture — le mieux est d'y appartenir de naissance — pour avoir des intuitions dont on soit assuré que le schème sous-jacent est celui de la culture elle-même. Les anthropologues ont alors raison de se méfier d'intuitions qui sont souvent plus révélatrices de l'ethnographe que des ethnographiés. Qu'est-ce à dire sinon, en premier lieu, qu'il faut réformer l'ethnographie et, en second lieu, que le matériau ethnographique ne saurait servir seul à constituer une anthropologie?

Réformer l'ethnographie de deux manières : premièrement, développer la recherche sur la culture même de l'ethnographe; toute une série de faits apparaissent alors et alors seulement (voir les travaux de Goffman, déjà cités, et ceux de Jeanne Favret, n° 4). Deuxièmement, lorsque la recherche se fait dans une société lointaine, former certains informateurs à la problématique même de l'anthropologie (comme cela se fait déjà en linguistique), afin de leur permettre d'exprimer des intuitions analysables.

En second lieu, l'étude des dispositifs mentaux humains (qui, à mon sens, mériterait beaucoup plus que le nom d'anthropologie que ce qui se fait actuellement sous cette étiquette — mais je ne me battra pas là-dessus) suppose qu'on fasse entrer en ligne de compte une partie seulement des recherches ethnographiques (celles qui traitent des processus cognitifs, et du symbolisme en particulier) et qu'on y joigne des travaux qui relèvent traditionnellement de la psychologie expérimentale, de l'esthétique, de la «logique naturelle», etc.

Dans ces conditions, on peut se demander si les anthropologues sont qualifiés pour traiter de l'anthropologie. La formation donnée dans la quasi-totalité des départements d'anthropologie prépare au travail de terrain et aux arguties typologiques, mais guère à l'étude des problèmes que l'on vient d'évoquer. La jeunesse de l'anthropologue est consacrée à la collecte des faits, et l'activité théorique n'est bien acceptée que de la part des chercheurs confirmés — confirmés dans leur routine, le plus souvent. Cette orientation n'est pas injustifiable : l'ethnographie a sa propre valeur, ses urgences et ses contraintes particulières. Elle a aussi ses habitudes, ses institutions, ses mandarins. L'anthropologie dont je parle n'a rien de tout cela et, d'ailleurs, c'est plutôt d'idées et d'hypothèses qu'elle a besoin.

Bibliographie

1. B. Berlin et P. Kay, *Basic Color Catégories*, Berkeley et Los Angeles, UC Press, 1969.
2. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965.
3. N. Chomsky, *Le Langage et la Pensée*, Paris, Payot, «Petite Bibliothèque», 1970.
4. J. Favret, «Le malheur biologique et sa répétition», *Annales ESC*, vol. 26, n^{os} 3-4, 1971.
5. J. Fodor, "Some reflections on L. S. Vygotsky's *Thought and Language*", *Cognition I*, 1972(1).
6. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Anchor Books, 1959.
7. M. P. Grice, *Logic and Conversation*, polycopié, 1968.
8. L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.
9. R. Jakobson et M. Halle, *Fundamentals of Language*, La Haye, Mouton, 1956, traduit dans *Essais de linguistique générale*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.
10. J. J. Katz, "Analyticity and contradiction in natural language", in Fodor et Katz, *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964.

11. A. Kroeber, "Classificatory Systems of relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909.
12. E. H. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, New York, Wiley, 1967.
13. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.
14. R. Linton, *The Study of Man*, New York, Appleton Century C°, 1936.
15. F. Lounsbury, "A formai account of the Crow and Omaha-type kinship terminologies", in W. Goodenough, *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill, 1964.
16. F. Lorrain, *L'Organisation réticulaire interne des systèmes sociaux et les modes culturels de classification*, Paris, à paraître.
17. H. Magnus, *Untersuchungen iiber der Farbensinn der Naturvölker*, Iena. Fraher, 1880.
18. A. Malraux, *Antimémoires*, t. I, Paris, Gallimard, 1967.
19. G. P. Murdock, *Culture and Society*, Pittsburgh Univ. Press, 1965.
20. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, traduit dans *les Actes du langage*, Paris, Hermann, 1972.
21. D. Sperber, "Leach et les anthropologues", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLIII, 1967.
22. D. Sperber, «Le structuralisme en anthropologie», in O. Ducrot *et al.*, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.
23. D. Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.